學術討論

佛教的女性，女性的佛教：近二十年來中英文的佛教婦女研究*

李玉珍**

一、前言

近二十年來（1980-2001）有關佛教婦女的研究，不論中英文都有數量增多的趨勢，理論方面和女性主義婦女史的交涉越來越多，取材則不限於歷史經典，建立在田野調查上的區域研究，範圍從19世紀的印度擴展到全球。[1]網路上搜羅有關「婦女與佛教」學術資料的書目，比比皆是，臺大佛

* 本文初稿於弘誓文教基金會舉辦之「人間佛教與當代對話學術研討會」發表（2002.4/21-22，臺北），承蒙與會者給予寶貴的意見，修改後又經兩位評審指正，在此一併致謝。

** 國立清華大學中國文學系助理教授

[1] 相關研究回顧請參考李玉珍，〈佛學之女性研究：近二十年英文著作簡介〉，《新史學》卷7期4 (1996年12月），頁199-222；陳美華，〈有關「比丘尼」的英文書籍簡介〉，《佛教圖書館館訊》期23 (2000年9月20日），頁75-78。

©中央研究院近代史研究所

學國際資料中心（http://ccbs.ntu.edu.tw）、釋迦提達國際佛教婦女協會（http://www.sakyadhita.org），以及 1995 年澳洲國立大學建立的網站書目「婦女與佛教」(http://coombs.anu.edu.au/CoombsHome.html)都相當完備。[2] 譬如澳大的書目分爲基礎篇和發展篇兩部分，後者再細分爲（1）一般佛教〔史〕與女性主義議題、（2）中國和一般東亞社會、（3）西藏和蒙古社會、（4）韓國社會、（5）日本社會、（6）亞洲社會以外的佛教、（7）其他〔非宗教類，以及有關日本的研究〕，基本上以區域研究爲主。這個網站偏重日本的研究，而將東南亞的佛教婦女研究併入一般佛教〔史〕與女性主義議題的範疇，反映歐美佛教學者採取經典取向者多師循日本的現象。[3] 但是就流通量而言，坊間仍以美國婦女與佛教的研究佔最大優勢，這種情況與近年來藏傳佛教在美盛行、吸引許多女性尋求性靈自主的意識有關，某一程度上也顯示了英文讀者接受佛教多從自身的關切入手。[4]

佛教與婦女的研究在歐美學術界益形重要，得利於其社會對宗教界中兩性平權的重視，而此關切，直接或間接與否，回應了女性主義觀點婦女研究的衝擊。就其發言人而言，歐美婦女修習佛教的人數增加，還出現一群受達賴喇嘛感召、剃度進入佛門，追求僧團修行方式的尼眾，則扮演了催生、擴展「婦女與佛教研究」此一學術領域的重要角色。許多學術圈內的女性，選擇以佛教爲終生志業，而其研究亦著重實踐的層面。其中釋迦提達國際佛教婦女協會創立，以提升女性宗教教育權、受戒權、佛教女性

---

2 澳洲國立大學「婦女與佛教」的網站書目和 William Bodiford 的網站 ibfbwimb@mvs.oac.ucla.edu資料相同。另外，澳大「婦女與佛教」網站書目的基礎篇共收有五本書，其中三本是長老尼偈的翻譯，還有I. B. Horner, *Women Under Primitive Buddhism*〔原始佛教的婦女〕(London: Routledge & Kegan Paul, 1930. 1975 重印）; Diana Paul, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahâyâna Buddhism*〔佛教中的婦女：大乘佛教的女性形象〕(Berkeley: University of California Press, 1985)。這些書目前都還是歐美大學教授佛教與性別課程的基本教科書。

3 李玉珍，〈他山之石可以攻錯〉，《法光雜誌》期147（2001年12月），第一版。

4 有興趣的讀者可以上Amazon網站書局查閱，筆者2001年12月以「婦女與佛教」爲關鍵字查到的31本書中，至少有16本描述西方婦女對佛教的體驗和了解。

的研究爲宗旨，更使得比丘尼傳承的研究成爲此一領域的新焦點。[5]

英文世界以尼眾爲主的研究群關注探索比丘尼傳承，源於實際的困境——於南傳和藏傳佛教出家的女性並不具與男性平等的宗教身分，因爲藉由二部授戒儀式傳承的比丘尼身分（對等於比丘）已經失傳。賦予二部傳戒絕對權威的律法，則是八敬法。佛教各部派經典記載的八敬法，雖然都是八項，但是內容不盡相同。據印順導師的整理，各派共通要求比丘尼需遵守的只有四項：（1）於兩眾中受具足（upasampanna），（2）半月從比丘僧請教誡，問布薩（poşadha），（3）不得於無比丘住處住（vârşika），（4）安居已，於兩眾行自恣（pravâranâ）。[6] 簡而言之，八敬法是一套規範僧尼倫理的律條，要求比丘尼僧團服從比丘僧團的指導，並且賦予後者承認或拒絕前者宗教身分的權力。

國內有關佛教婦女的研究，近十年來亦迅速發展，並且與歐美相關的區域性研究相互應對。現代臺灣比丘尼僧團於數量和素質超過男性同儕，她們積極參與社會活動，處處弘法宣教，普遍受社會認可，和其他佛教社會中大多被邊緣化的佛教婦女，恰成強烈對比，因此吸引許多國際學者投入研究，儼然成爲一新興學術領域。目前的研究取徑大致分爲三個方向：（一）比丘尼的性別角色與社會的價值系統之交涉（盧蕙馨、李玉珍、黃倩玉、陳美華、于君方）；[7]（二）比丘尼僧團的制度改革與現代佛教的發

---

5 Jennifer Dumpert, "Book Review on *Buddhist Women Across Cultures: Realizations*, ed. by Karma Lekshe Tsomo, Albany: SUNY Press," Graduate Theological Union, juniper@sirius.com.

6 請參考釋印順，《初期大乘佛教之開展》（臺北：正聞出版社，1985），頁193。

7 盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建：以慈濟功德會爲例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》期88（2000），頁275-311；"Gender and Buddhism in Contemporary Taiwan: A Case Study of Tzu Chi Foundation," *Proceedings of the National Science Council, Part C: Humanities and Social Sciences* 8 (4): 539-550；〈性別、家庭與佛教——以佛教慈濟功德會爲例〉，《性別、神格與臺灣宗教論述論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998），頁97-120；〈佛教慈濟功德會的空間與兩性的關係〉，發表於中央研究院民族學研究所主辦「空間、家與社會研討會」，1994年2月22-26日，宜蘭。陳美華，〈另類典範：當代比丘尼的社

展（姚麗香、丁敏、江燦騰、戴愛蓮）；[8]（三）從佛教史的脈絡——始自印度的中國傳承，以及日據以來的臺灣兩部分——探討法脈傳承（釋恆清、釋惠敏、江燦騰、釋慧嚴、釋見曄、李玉珍、釋昭慧）。佛學研究中鮮少有一個主題同時吸納性別研究、宗教社會學、佛教史等跨學科的研究方法，其資料蒐集和理論分析所涉及的廣度，亦是當代大多數佛學課題難以望其向背的。[9]

1997 年達賴喇嘛訪臺，諮詢與臺灣比丘尼僧團合作行二部受戒，建立藏傳的比丘尼傳承；由此可見，研究臺灣比丘尼具有時代意義。重建比丘尼傳承、賦予僧尼較平等的身分，成爲全球佛教傳統面臨的議題。尤其於歐美傳播越廣的佛教教派，越需要處理當地社會對缺乏比丘尼的質疑。而臺灣比丘尼僧團爲女性發揮弘法潛力提供成功典範，其宗教實踐的方式與神職身分的正當性，支持上述的質疑，此典範本身遂成爲學界與佛教界雙方探索的焦點。

其實不逮國際關切，學識、經濟能力均大幅提升的臺灣比丘尼，亦逐漸蓄積足夠的力量來尋求自己的定位，爲自己發聲。許多比丘尼學者和僧團參與比丘尼研究（釋恆清、釋永明、釋慧嚴、釋見曄、釋昭慧、釋悟因、

會實踐〉，發表於1999年3月中央研究院民族學研究所「宗教傳統與社會實踐中型研討會」，臺北南港；〈解讀「比丘尼」在西方人眼中的隱含〉，《中華佛學學報》期11（1998年7月），頁311-328。李玉珍，〈出家入世——戰後臺灣佛教女性僧侶生涯之變遷〉，《回顧老臺灣展望新故鄉臺灣——社會文化變遷學術研討會論文集》（臺北：臺灣省文獻會，2000），頁409-441；〈寺院廚房裡的姊妹情：戰後臺灣佛教婦女的性別意識與修行〉，《中央研究院民族學研究所集刊》期87（1999年12月），頁97-128；《唐代的比丘尼》（臺北：臺灣學生書局，1989）。

8 姚麗香，《臺灣地區光復以來宗教變遷之探討》（國立臺灣大學社會研究所碩士論文，1984）；江燦騰，〈從齋姑到比丘尼——臺灣佛教女性出家的百年滄桑〉，《臺灣佛教百年史，1895-1995》（臺北：東大圖書公司，1996），頁49-60；〈臺灣佛教四大道場的經營與轉型——佛光山、慈濟、法鼓山、中台山〉，《臺灣當代佛教》（臺北：南天書局，1997），頁8-11；丁敏，〈臺灣社會變遷中的新興尼僧團：香光尼僧團的崛起〉，《當代臺灣的社會與宗教》（臺北：佛光書局，1996），頁19-72。

9 李玉珍，〈比丘尼研究——佛教與性別研究的交涉〉，《法光雜誌》期148（2002年1月），第2版。

釋依法、釋若學），就是例證。[10] 有趣的是，女性佛教修行者研究佛教的性別議題的趨勢，中外皆然。社會文化不同、宗教生態迥異的情況，歐美和臺灣的學者竟然在世紀之交，不約而同地轉向比丘尼傳承的研究。這個現象本身，就值得研究。

再從學術社群的成員特色而言，比丘尼學者（神職人員）的加入也將增加不同的詮釋角度；而目前雙方最大的交集在比丘尼傳承的研究。比丘尼傳承爲何消失於南傳佛教，卻在臺灣延續下來？臺灣僧團舉辦國際傳戒活動，嘗試復興比丘尼傳承的意義爲何？臺灣僧尼的比率爲何如此懸殊（約1:3強）？臺灣女大學生爲何集體出家，成爲學士尼？出家對臺灣女性的意義爲何？男女比率迥異於傳統的臺灣僧團，如何處理性別倫理？男尊女卑的臺灣父系社會，爲何接受比丘尼的領導？這些議題不僅研究對象是女性，而且關鍵到佛教定義女性的解脫、僧團修行方式規範的兩性倫理，因此比丘尼學者本身的發聲，可能提供不同的研究架構。[11] 更重要的是，與

---

[10] 釋恆清, "Lineage and Transmission: Integrating the Chinese and Tibetan Orders of Buddhist Nuns," *Chung-Hwa Buddhist Journal* No. 13.2 (May 2000): 503-548; "Chinese Bhiksunis in the Ch'an Tradition," 《臺大哲學論評》期15（1992年1月），頁181-207；《菩提道上的善女人》（臺北：東大圖書公司，1995）。釋永明，《佛教的女性觀》（高雄：佛光出版社，1990）。釋慧嚴，〈從臺閩日佛教的互動看尼僧在臺灣的發展〉，《中華佛學學報》期12（1999年7月），頁249-274。釋見曄，《走過臺灣佛教轉型期的比丘尼—— 釋天乙》（臺北：中天出版社，1999）。釋昭慧，《四分比丘尼戒經彙編人》（臺北：法界出版社，1996）；〈佛教與女性—— 解構佛門男性沙文主義〉，《律學今詮》（臺北：法界出版社，1999），頁335-394；〈現代臺灣佛教比丘尼的出家經驗與社會關懷研討會紀錄〉，《臺北文獻》期131（2000.10），頁79-10；《千載沉吟》（臺北：法界出版社，2001）。釋悟因，〈戒學概況—— 比丘尼戒概說〉，《香光莊嚴》期37（1994年3月），頁16-22；期38（1994年6月），頁17-24；期39（1994年9月），頁17-24。釋若學，〈巴利比丘尼律（受具足）原意之探究〉，《護僧雜誌》期10（1998年1月），頁34-55；〈何者應捨？：比丘尼律僧殘法的疑點〉，發表於中華佛研所主辦「第四屆中華國際佛學會議」——「佛教與廿一世紀」，2002年1月19日，臺北南港；*Controversies over Buddhist Nuns* (Oxford: the Pali Society, 2000).

[11] 從宗教實踐的角度而言，比丘尼學者因爲同時具備圈內與圈外人的身分，視野和關懷點都可能不同於一般學者，取材上也較爲容易。但是比丘尼學者亦因此必須特別小心其立場，選材與分析的考量亦與一般學者不盡相同。其實對所有信仰者而言，

國際議題合流的趨勢之下，臺灣比丘尼的研究無法迴避性別議題。

不論研究者的出發點與立場同異，佛教婦女研究的本質不能避免性別意涵。因此，本文介紹近年來歐美和臺灣有關比丘尼研究的成果時，將以女性主義婦女史爲脈絡，分析兼具學者與比丘尼身分者的研究主題，並以建立比丘尼傳承的八敬法爲切入點。釐淸此一主題的發展，可以幫助讀者瞭解比丘尼學者於佛教研究中的定位，並且促進中外佛教與婦女研究領域的交流。

二、英文的比丘尼研究回顧

佛教婦女的研究

西方宗教學學家對佛教婦女的研究，早於他們對亞洲其他宗教婦女的關切，主要歸因於英國的統治印度。1892 年於倫敦舉行的第九屆國際東方學會議上，凱薩琳佛雷（Caroline Foley）和瑪貝爾博蒂（Mabel Bode）首先發表有關早期佛教婦女的研究。20 世紀前葉重要的宗教出版品，首推《東方聖典》，翻譯收集的亞洲宗教正典包括 H.B. Horner 翻譯的比丘尼戒律，並且是其中唯一有關宗教婦女的經典。[12] H.B. Horner 於 1930 年代出版的佛教婦女史，至今仍被視爲此一領域的先驅。此一時期的佛教婦女研究以巴利文經典爲主，最受注目的則是長老尼偈，被以不同語言翻譯多次。至於佛教是否於制度上賦予男女兩性平等的宗教身分，則因爲忽略比丘尼戒，見習生的尼眾和比丘尼不分，而未受到質疑；因爲和多數印度宗教相較之下，佛教「僧尼」均有。

1960 年代西方才開始出現終身持戒守貞的尼眾，而於二十年後，佛教

如何堅守學術立場，盡量客觀地、批判地對研究對象保持合宜的距離，能進能出，都是相當困難的考驗，但是這些正是必須嚴守的學術要求。

[12] I. B. Horner, *Women under Primitive Buddhism* (New York: Dutton, 1930).

婦女的研究才逐漸成爲學術議題。最廣泛被用爲大學教科書的，首推黛安娜保爾（Diana Y. Paul）於 1985 年出版的《大乘佛教的女性形象》（*Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahâyâna Tradition*）一書。保爾分析佛教經典中的女性形象，發現大乘佛教的女菩薩「由女轉男」，歸結出佛教經典對女性全盤否定和高度理想化的兩元性結論。換句話說，佛教並非全然兩性平等。她從經典處理女性成佛的可能性，將佛教兩性平等的議題，由早期佛教和印度教的對比變成小乘佛教和大乘佛教的對比。

從中文經典入手的作品，還有南茜福克（Nancy A. Falk）對照比丘尼僧團在南亞和中國的興滅，不僅將歷史和社會的因素加入佛教婦女史的研究範疇，並且點出僧俗之別存在的性別位階關係。福克取材於漢傳經典與中國僧尼歷史，反映佛教婦女研究朝向區域研究進行的趨勢。[13] 1987 年古正美完成博士論文，以女性能否成佛的不同觀點，爬梳部派不同的教義和表達方式，並且推論比丘尼傳承於南傳佛教消失，即源於部派戒律負面的女性觀。[14] 古正美的作品因爲以中文發表部派戒律歧視女性的議題，影響臺灣比較大，刺激臺灣佛教界和學界開始將佛教的性別議題納入研究範疇。[15] 漢傳大藏經中保存的部派經典，許多已經在梵文傳統中佚失，而中國歷史寫作的傳統又健全，既有佛教唯一的《比丘尼傳》，又包含與週遭國家來往的紀錄，爲佛教婦女的研究提供豐富的文獻資料。整體而言，這一時期的作品挑戰了前期將佛教婦女視爲一個整體以及男女平等的觀點，並且開始個案研究，但是仍然將經典規範的女性地位和女性實際的宗教活動畫上等號。

---

13 Nancy Falk, "The Case of the Vanishing Nuns: The Fruits of Ambivalence in Ancient Indian Buddhism," in Nancy Falk and Rita Gross, eds., *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures* (San Francisco: Harper & Row, 1979), pp. 207-224.

14 Ku Cheng-mei, "The Mahâyâna View of Women: A Doctrinal Study," Ph. D. diss., University of Wisconsin-Madison, 1985.

15 古正美，〈佛教與女性歧視〉，《當代》期11（1985），頁27-35；〈彌沙塞部的女人觀對中國女性教團的影響〉，《國立臺灣大學創校四十年國際中國哲學研討會論文集》（1985），頁339-367。

1990 年代佛教婦女的研究進入藏傳和其他佛教傳統的比較，並且隨著女性主義婦女史在宗教學領域的奠定基礎，全球各區域的女性宗教生活受到重視，佛教婦女的研究不再侷限於經典典範，而偏向研究女性的宗教經驗和集體制度化的宗教生活。原本被視爲不著色相、眾生平等的佛教，在歐美社會亦受到女性主義的質疑。例如同樣以經典分析爲主，凱倫朗（Karen C. Lang）亦用性別觀點研究巴利文經典，探討以男性爲主的僧團如何看待女性，而女性如何被物化爲情慾的激發者和對象，遂成爲佛教性別研究的重要主題。[16]

注重個人宗教經驗、實踐性格強，同時反映在歐美女性佛教研究社群的組成特色。以 1993 年出版《父權主義之後的佛教：女性主義歷史、分析和佛教重構》（*Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*）的葛若思（Rita M. Gross）爲例，個人生活方面，她組織靜坐團體，修習佛法，學術上則提出「不可分割的方法學」，企圖以跨文化的比較宗教研究調和女性主義和佛教學，爲將來的佛教發展建構藍圖；援用漢傳、南傳、藏傳三大佛教傳統的資料，進行比較研究。葛若思的書觸及歐美女性對於宗教平等的追求，以及對個人主體性的關懷，並且嘗試處理如人與環境生態等現代議題，非常暢銷，甚至跨出教室，成爲心靈成長暢銷書的異數。在兩性平等意識高漲的現代社會，研究者和一般讀者都已經無法滿足於被動、缺乏行動能力和主體意識的「女性」形象。

以往研究佛教婦女的學者並非都不具女性意識，關鍵在於，女性主義婦女史對於資料的批判，已經入侵佛教研究的領域。舉例而言，強調女性宗教經驗的自主性，從經典的詮釋到信徒的實踐之間，便不再被視爲單一方向的全盤接受。信徒和詮釋經典結構本身的條件——知識背景、性別態度、社會立場——都成爲探討經典詮釋和教義傳播過程中必須交代的變

---

16 Karen Lang, "Shaven Heads and Loose Hair: Buddhist Attitudes toward Hair and Sexuality," in Howard Eilberg-Schwartz and Wendy Doniger, eds., *Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture* (Berkeley: University of California Press, 1995), pp. 32-52.

數。如此一來，久被忽略的宗教女性逐漸現身／獻聲，「女性」不僅可以是學術語言描述和研究的對象，如何從女性的角度來呈現她們的歷史，也成爲無法漠視的學術理論基礎。循女性主義婦女史的原則「把婦女還給歷史，把歷史還給婦女」，[17]即是「把婦女還給佛教，把佛教還給婦女」。不僅要使佛教史上多數沉默的女性現形，而且要從各種層面挖掘她們的心聲。

研究佛教的女性

世紀之交，佛教婦女的研究也和女性主義婦女史一樣，在西方女性尋求宗教平等與個人獨立的關切之下，轉向女性宗教生活的研究，而比丘尼傳承則特別受到矚目。1960 年代起，許多歐美女性追隨達賴喇嘛個人的號召，加入僧團，全力修習戒律，卻發現藏傳並無比丘尼傳承，使得她們在學習與生活上都處境尷尬。爲了解決這些女性修道者的身分問題，達賴喇嘛自 1984 年即鼓勵她們到有比丘尼傳承的地方（臺灣、香港、韓國）受戒。目前由漢傳佛教戒壇領受比丘尼身分的南傳和藏傳尼眾超過三百位。隨著她們戒臘增長，足夠承擔傳授比丘尼戒（持守比丘尼大戒 12 年），藏傳和南傳佛教重建比丘尼傳承亦成爲國際佛教圈重要的議題。特別是這些西方阿尼，還有其他跟隨藏傳僧侶修行的女性，很多以教書、寫作維生，從事學術和出版工作。爲了確立自己的身心慧命，她們也樂意提升比丘尼傳承的研究，甚至身與其中。

中外尼眾學者中，長期不斷推動比丘尼研究又頗具國際號召力的，以釋慧空（Karma Lekshe Tsomo）最具代表性。[18] 她與安瑪法師（Ven. Ayya

---

17 傳統的歷史寫作往往忽略女性，或者以男性爲主導的社會觀點來描述女性的活動。這種情況下入傳的婦女，往往限於皇后貴婦、貞女烈婦，不但廣大的婦女生活被忽略了，女性本身的觀點亦隱而不顯。缺乏女性聲音和身影的歷史描寫，暗示女性的強迫缺席爲理所當然，因爲女性「不重要」。

18 Karma Lekshe Tsomo ed., *Sakyadhita: Daughters of the Buddha* (Ithaca: Snow Lion Publications, 1988); *Sisters in Solitude: Two Traditions of Buddhist Monastic Ethics for Women* (New York: State University of New York Press, 1996); *Buddhist Women across Cultures: Realizations* (New York: State University of New York, 1999).

Khema）、雀紫蘇瑪・卡利辛（Dr. Chatsumarn Kabilsingh，已經出家）於 1987 年在印度菩提迦耶創立釋迦提達（Sakyadhita）國際佛教婦女協會，至今仍是提供女性佛教修行者經驗交流，網絡最廣泛、活動最持久的團體。[19] 國際佛教婦女協會自 1987 年以來，隔年於亞洲舉行國際大會，糾集東西方佛教婦女共聚一堂，會後並且出版英文會議論文集，介紹佛教婦女的現況，尤其是西方世界認識亞洲佛教的重要途徑。[20]

就西方女性主義的實踐特質而言，釋慧空獻身國際佛教婦女協會，可算合乎女性主義的標準。她選擇出家而非以居士身分自組修行團體，揭示國際佛教婦女組織的宗旨爲「於無比丘尼傳承的地方，建立比丘尼傳承」，提升佛教婦女接受僧伽教育和比丘尼大戒的權益，主體意識與戰鬥力十足。但是策略上，她採取制度內的改革，以漸進穩健的團體方式，證明比丘尼僧團的合法性，尋找重建比丘尼身分的戒律／經典基礎。披上僧袍，熟悉僧團教階的運作，釋慧空的選擇是可以理解的。但是既然頂著學術的桂冠，她鮮明的色彩並非沒有爭議。（臺灣的學士尼和博士尼密度之高，恐怕全球無法比擬，而且其中不乏研究佛教的學者。但是至今無分析她們如何處理「跨界」的情況，以下釋慧空的例子，或許有助關照國內的這群比丘尼立場。）

釋慧空反駁女性主義提出「佛教戒律含性別歧視」的論述，是以現代社會的心態過度期待原始佛教。她認爲佛陀制定戒律——特別指八敬法——旨在保護剛成立的比丘尼僧團。考量到當時的時空背景，我們不必對當時的某些社會習俗，過度詮釋。譬如比丘尼頂禮比丘，跪拜觸摸其腳面，是印度很普遍的禮儀，就像現在人們見面握手一樣，表示尊卑卻非性別歧視；何況根據經典的語言考證得知，比丘尼頂禮的對象不包括沙彌。比丘尼不

---

[19] Karma Lekshe Tsomo ed., *Sakyadhita: Daughters of the Buddha*, pp. 1-10.

[20] 國際佛教婦女協會成立宗旨爲：（一）建立佛教婦女的國際交流管道；（二）教育婦女成爲佛教導師；（三）進行佛教婦女的研究；（四）在沒有比丘尼傳承處，重建比丘尼傳承。希望以佛教慈悲善巧的方式，幫助改善婦女的生活環境以及她們所處的社會。

得當面揭露比丘的過錯，亦是當時印度社會的行爲規範，任何人當面指責他人都被視爲挑釁對方家族，所以是不合時宜的行爲。釋慧空強調，比丘尼僧團的確建立於西元前 5 世紀的印度父系社會，其運作形式亦因時空背景不同，迥異現代對於性別歧視的敏感度，**但是如果僧團要繼續存活於現代社會，則必須奠基於兩性平等。**[21]（粗體部分爲筆者所增）

釋慧空的文章主要是針對西方讀者而發，所以強調的不只是佛教歷代的社會差異，更是東西文化的差異，她並且將因時制宜的適用性擴展到佛陀本人。釋慧空也希望女性主義學者深思：二千五百年來，大部分的佛教婦女仍然生活在父系社會中，因此當我們解讀佛教經典爲性別歧視時，必須非常小心可能導致的影響；因此，除了「性別歧視的受害者」之外，我們能不能找到更新的角度來切入？

但是我們必須注意，釋慧空的文章真正籲請的對象，是通曉英文的僧團精英——達蘭莎拉的喇嘛——她並非想在美國另立宗派，而是希望將問題提升到國際層面，以外援改善亞洲佛教傳統中的尼眾處境。這個背景的認知，將有助於我們理解釋慧空如何談八敬法。

釋慧空認爲佛陀亦受其社會背景所限制，制定戒律時，自有其定義的眾生平等原則和社會規範要面對，他本人並不需要具有現代的女性意識。因此佛陀制定八敬法乃因時制宜。在困難的情況之下，他必須先保障比丘尼僧團的存續和僧團的正當運作。所以，後代僧團應當遵守的是佛陀制律因時制宜的考量，決定因時制宜的空間和尺度。釋慧空技巧地將決定權和責任丟回給僧團，迂迴躲避了一個根本問題：很多時候，僧團並不認爲應對社會變化比保衛永恆的真理重要，而且能夠合法改變僧團制度的，至少必須是僧團的正式成員——比丘和比丘尼。但是沒有比丘尼傳承，何來比丘尼？沒有能夠代言的比丘尼，有沒有其他機制促使僧團改變呢？這點，釋慧空以國際佛教婦女協會於各地推動的教育運動，來取代學理的辯論。

---

21 "If Buddhist monastic institutions are to continue in the modern world, they must be based on gender equality," Karma Lekshe Tsomo, "Is the Bhikhuni Vinaya Seixt?" (forthcoming), p.12.

基於行動與學理兩分（或協調）的邏輯，釋慧空對於女性主義學者在經典的字裡行間尋找佛教排斥女性的「態度」和僧團的性別「生態」，是相當保留的。她宣稱爲了顧及現代區域性差異，以及尊重僧團的立場之下，制度內的改革比較實際。先爭取尼眾受僧伽教育與遵守僧團戒律的機會，喚起女性自尊自信的意識，以尼眾亦能勝任和比丘一樣的位置，來證明比丘尼戒對僧團無害，可以建立。在這種考量之下，釋慧空致力於向西方介紹亞洲比丘尼僧團的各種發展，並且翻譯傳送亞洲的比丘尼基本戒律給西方尼眾，希望以溫和緩進的方式，提升婦女進入制度化僧團生活的機會。

不論策略多迂迴，釋慧空仍然堅持復興比丘尼傳承，但是也有像達瑪佳麗尼・山家岱密（Dharmacharini Sanghadevi）一樣反對建立比丘尼傳承的比丘尼學者。山家岱密認爲就技術層面而言，受不受戒並非女性修道者守貧禁欲的動機；現在傳授比丘尼戒，或許反而產生許多「不夠好」的尼眾，既分散、浪費僧團的供養，又破壞比丘尼的形象。她認爲，基本上女性挑戰僧團以男性爲主的領導權，徒勞無益，而對於值得效法的人物，分辨其性別，亦無意義。[22] 山家岱密強調男女成佛的潛能平等，而非制度上的機會平等，所以，她認爲佛陀在建立比丘尼僧團之初的猶豫是合理的，而她自己亦質疑當代重建比丘尼傳承的運動。

山家岱密的論點除了忽略制度規範宗教生活的重要性，更將不同區域的佛教發展簡化爲個人修行的動機論。[23] 例如，山家岱密並未解釋何謂「不

---

22 Dharmacharini Sanghadevi, *Buddhist Women across Cultures*, pp. 272-274.

23 筆者曾經在臺灣介紹佛教的性別研究之場合時，聽眾的質疑大概有三種。一般故示寬厚的，會說比丘尼只要修行精進，自然會受到重視，不宜汲汲於名譽利養。也有不願意表示意見的，因爲修行爲要，而且不便和俗人、或以居士身分談論僧律；臺灣的僧尼大多採取此態度。有趣的是藏傳和韓、日籍的僧人，他們非常坦白，努力解釋尼眾資質愚昧，無法通過嚴格的經典訓練。筆者很好奇，他們所謂嚴格的經典訓練費時多久？通常得到的答案，十至十五年是保守的估計。試問，如果尼眾得不到與僧眾一樣的供養，而且還要負責僧院的打掃待客雜務，她們能夠心無旁騖地讀書上課十至十五年嗎？因爲大部分的尼眾無法享受和僧侶一樣的經濟和教育條件，就定言她們愚笨，是相當諷刺的。可惜的是，這種制度化的問題常常被僵化的性別角色內化了。

夠好的尼眾」，不過順其文意，大概是指教義的研究上有一定程度，以及修行生活持續有成。問題是沉浸教理與修行，都需要實質的生活資助和有效的訓練基礎，而這些正是一般尼眾缺乏保障的權利。西方學者不否認山家岱密可能代表很多人對比丘尼傳承的態度，但是也有人批評她越俎代庖，以自己身為西方尼眾的優勢犧牲亞洲佛教婦女的利益。西方尼眾挾社會和種族的優勢，往往在亞洲的佛教界受到當地尼眾無法想像的待遇，不但有機會接受和比丘一樣的訓練，甚至師出名門，待遇比一般僧眾都好。[24]

一位荷蘭籍的女學者在她的田野紀錄中描述，當西方行囊中裝滿佛教書籍的朝聖客前來喜馬拉雅山「修行」時，他們全心仰望法座上滿腹經綸的高僧，而對整日忙碌照顧飲食住宿的尼師感到輕視。「她們太懶惰了，怎麼不專心靜坐修行？經典一問三不知，還在廚房裡唱歌遊戲？」剛開始對西方朝聖客充滿好奇心的尼師，終日為他們的食宿忙碌，羨慕他們可以接受完整的教導，終於感受到這些鄙視而傷心。目送客人提前結束「修行」，匆忙向山下的大城市、大僧院而去，尼師捫心自問，她們並未違背僧院的規定生活，為何所受待遇會如此天差地別?所以紛紛立志，一定要往生「西方」（the West），或是趕緊學會英文，才可以循著客人的腳步到西方世界「去學佛法受人尊敬」。這位學者稱呼這種情況為「觀光業帶來的西方宗教帝國主義」，由於臺灣佛教徒亦時常穿梭於喜馬拉雅山區域朝聖，這種現象倒是值得我們注意。[25]

---

24 Jennifer Dumpert, "Book Review on *Buddhist Women across Cultures: Realizations*, ed. by Karma Lekshe Tsomo, Albany: SUNY Press," pp. 5-8.

25 臺灣旅客在喜馬拉雅山地區的朝聖活動，對當地貧窮的村落生態也產生同樣的影響。但是慷慨的臺灣朝聖客在西方朝聖者的眼中，更具有「物質化」的原罪。1997年筆者曾經於康乃爾大學參加一位著名的西方比丘尼之募款演講，由於募款資料是中英文對照（繁體字），可以確定這位比丘尼巡迴演講的下一站是臺灣。但是在介紹國際復興比丘尼傳承時，她特別將戰後臺灣佛教保存法脈的貢獻，歸功於「中國比丘尼」。她說先知睿智的中國比丘尼在戰爭時就已經料到中國共產黨會危害到佛教，所以她們悄悄地將所有資源運到臺灣，等到後來中國和尚撤退到臺灣之後，發現所有的東西都為他們準備好了，所以中國比丘尼法脈得以保存下來。問題是戰爭前後中國比丘尼抵達臺灣的非常少，近年來活躍於國際弘法活動的臺灣比丘尼，平

研究佛教的性別議題之西方學者中，亦有對於比丘尼傳承持不同態度者，她們皆非尼眾。以葛若思的女性主義學者爲首，她們認爲：不論佛教對女性的態度如何，比丘尼傳承在某些區域中斷，是無法否認的歷史事實；比丘尼傳承既然已經中斷，證明八敬法之類的戒律確實不利女性修道者，所以，尋求新的身分比研究八敬法或既存的僧團戒律重要。像許多東南亞的佛教精英婦女一樣，八敬法顯現的男尊女卑阻礙她們出家的意願，她們寧可維持較爲優勢的居士身分，重新開創「後父權主義」的佛教社群。而經典和僧團結構本身對女性的歧視，正可以合理化她們開創新兩性倫理的努力。

但是致力於重建比丘尼傳承的比丘尼學者——譬如釋慧空——則希望解釋比丘尼傳承的中斷並非必然，可以用程序上的合法性來彌補，所以重視八敬法中的二部授戒。她們希望從男性僧團成立和結束比丘尼傳承的權力中解套，但是又採取制度內的改革，希望獲得僧眾的首肯。因此將比丘尼地位低落歸咎於社會文化的障礙，以及某些而非普遍僧人厭惡女性的態度，並且訴諸佛陀本身的權威，質疑某些經典的說法。最常見的模式是：因爲印度的父權社會非常貶抑女性，所以，佛陀提升女性宗教地位的嘗試已經頗具開創性，只是無法持續。由於西方學界的佛學研究奠基於梵文、巴利文、藏文的研究，目前從語言學的比較上，已經證明八敬法爲後世增添，所以贊同建立比丘尼傳承的學者，一般會直接關切「二部受戒」的問題，而非八敬法本身。因爲不論佛陀如何猶豫，畢竟佛陀「已經」創立了比丘尼僧團，而西方社會追求設立比丘尼傳承，旨在證明佛教教義和制度上的兩性平權。

但是顧及僧團的反應，釋慧空對於女性主義學者在經典的字裡行間尋

均年齡甚輕（至多40歲），也幾乎都是戰後於臺灣出生的一代，我不禁質疑這位比丘尼的說法。在一片孺慕的氣圍裡，突然殺出尖銳的問題，顯然使得這位比丘尼十分錯愕。她回答：「是的，我和臺灣佛教徒接觸過，他們曾經來我的寺院求法，可是當晚就倉惶離去。因爲他們說：『Dharma is good, but toilet is not good』。」聽眾當場爆出一陣笑聲。艱苦險厄的喜馬拉雅山生活，普遍被人美化爲提升靈性的磨練，而對物質豐裕社會中人們的求法，則附上負面的評價，這何嘗不是一種帝國主義。

找佛教排斥女性的「態度」和僧團的性別「生態」，是相當保留的。經典傳統在佛教界中，代表恆久不變的真理，但是其傳承和詮釋卻未必是靜態、一成不變的。但是佛教經典資料比僧團歷史要豐富而且方便取得，解析沒有歷史佐證的經典時，如果不想逐字逐句、照單全收的話，文字的象徵意義以及作用勢必成爲重要的解析對象。[26] 釋慧空的保留態度其實無法扭轉其同儕的研究方法，因爲她們彼此面臨相同的難題。資料以文本爲主時，如何以學術的訓練和資源，重新詮釋經典，是一般學者必備的功力。

情況比較尷尬的，倒是一向掌握經典詮釋權力的南傳和藏傳僧團。他們被定位爲佛陀的繼承人，重要基礎即爲經典合法化的代表性。加上他們堅持巴利文正典的正統性，將其等同於佛陀的話，所以當比丘尼傳承的問題轉移到制定戒律時的原則時，仍然非一字不差地扣緊經典。但是婦女長期於書寫傳統居於弱勢，也使得佛教的婦女史研究缺乏史料。雖然歷代僧團不論興廢比丘尼傳承，應當對二部授戒和八敬法有所討論，但是存留至今的紀錄顯然很少。因此，僧團無法不讓學界或社會以各種理論來檢驗傳統的經典詮釋。

因此戰後臺灣比丘尼僧團的蓬勃發展，成爲矚目焦點，近五年來臺進行田野調查的歐美學者超過十人，而且繼續增加中。臺灣不但有隨傳戒而保留下來的豐富文獻，而且比丘尼學者輩出，對於關係自身宗教定位的二部傳戒和八敬法也表示高度關切，眾聲喧嘩之中，僧團與女性修道者的立場和角度均有呈現，還可以進行訪談、田野觀察，都是以往史料所不及之處。

---

[26] 這裡牽涉到我們對於經典的看法，譬如佛教經典能不能像基督宗教的經典一樣，是記載佛教的重要歷史？或者經典的發展本身，就是佛教的歷史？佛教講輪迴解脫，發展出累世因果互相作用和眾多佛土並存的時間觀，這種不具線性的時間觀，使得由經典建構歷史十分困難。

三、臺灣比丘尼傳承的研究回顧

今日臺灣比丘尼僧團的發展並非一蹴即成，時空背景因素複雜，需要填補的基本資料還很多。但是臺灣學界本身對比丘尼研究的重視，主要是回應來自國際的關切。而臺灣佛教界，相當程度上仍然抗拒比丘尼研究被歸類爲婦女研究，而且被研究者本身的排拒，成爲進行調查的最大阻力。一方面因爲臺灣佛教界與社會，對佛教婦女的定位尚未清楚，因而缺乏討論的基礎。另一方面，「臺灣的比丘尼僧團」亦從未形成單一整齊的團體，她們彼此之間的性別認同和兩性平權觀念迴異。對師門的忠誠也使得很多比丘尼不願意「逾越」師門的教誨，加上佛教教義強調勿執著於色相，佛門中人亦稱出家爲「大丈夫事」，使得比丘尼的性別意識更加複雜。即使是教育水準日益提高、國際知名度越強，很多年輕一輩的臺灣比丘尼，對於所謂西方的女性主義也抱持謹慎、甚至抗拒的態度。「我們比丘尼不是被拿來研究的」，「出家是個人的選擇，我們不應該刺探別人的隱私」，「社會不應該視比丘尼爲另類，或者僅僅是情感遭遇挫折的女性」，「我們不會吵吵鬧鬧，破壞佛門的形象」——這些都是筆者在田野中經常聽到的說法。

信仰或許是個人心靈深處最奧秘的事務，但是一個時代中不斷出現女性集體出家的現象，就不再是「私人」的事情；而且不論形式如何，臺灣佛教界的確也比其他區域的佛教對女性開放。關鍵或許在於：隨著臺灣佛教入世越深，致力於社會教化的比丘尼活躍於更多的社會角落，僧尼如何自我定位，既能維繫傳統的僧俗界線，又必須處理新的社會形象，已經成爲一種普遍的焦慮。

臺灣比丘尼果真能夠躲避國外和教外「關切的眼光」嗎？臺灣比丘尼的研究並非婦女研究的範疇嗎?女性主義史學的根本目的：「把婦女還給歷史，把歷史還給婦女」，無法適用於研究臺灣佛教嗎？答案恐怕是否定的。

早期不具有女性意識的研究，將女性出家的傳統負面形象引爲事實——即使這些誤解遭到比丘尼的批判，隨之抹煞女性對佛教現代化運動的貢

獻。[27] 譬如 Shiukuen Fan Tsung 於 1970 年代完成的論文，以一個客家村裡老尼和村婦對年輕尼眾的批評（感情失敗、情緒化出家、適應不良等），合理化父系家庭制度無法歸類比丘尼的狀況，而將她們與娼伎並類排比。[28] 這類缺乏女性意識的研究，連比丘尼的宗教與社會角色都扭曲了，遑論呈現比丘尼對佛教與社會的觀感。

邢福田對戰後臺灣比丘尼的介紹比較持平，但是他注重的是寺廟的建築格式，因此只對曉雲法師和佛光山的尼眾點到爲止。[29] 1998 年 Charles B. Jones 的第一本英文的臺灣佛教史，則介紹了佛教慈濟功德會的證嚴法師、法光佛教文化研究所的恆清法師以及佛光山的尼眾，但是他在結論中特別提到本書的不足，期待下一本有關臺灣佛教的書應該是以臺灣比丘尼爲主。[30] 綜觀 1996 年以來，到臺灣進行比丘尼研究的中外學者絡繹不絕，這是個新興而繁榮的領域，亦帶動研究臺灣佛教的風潮。所以越早釐清臺灣比丘尼研究的性別意涵，反而對臺灣佛教越有利。

目前有關臺灣個別比丘尼典範的研究，曉雲法師、證嚴法師、佛光山的尼眾，仍然是英文作品最被注目的研究對象。證嚴法師與慈濟功德會的研究，已成顯學，而對恆清法師和昭慧法師的研究則正急速增加。據悉目前尚有柏克萊大學的研究生進行以證嚴、恆清、昭慧法師貢獻於臺灣佛教現代化的比較研究，以及來自義大利的史芬妮投注於佛光山尼眾與人間佛教的關心。

臺灣學者如陳慧劍、丁敏、丁仁傑、江燦騰等人，其研究雖然有目共

---

[27] Wing-tsit Chan, *Religious Trends in Modern China* (New York: Columbia University Press, 1953).

[28] Shiukuen Fan Tsung, "Moms, Nuns and Hookers: Extrafamilial Alternatives for Village Women in Taiwan," Ph. D. Diss., University of Pennsylvania, 1978, pp.360-620.

[29] Xing Fu-chuan, *Taiwanese Buddhism and Buddhist Temples* (Taipei: Pacific Cultural Foundation, 1983).

[30] Charles B. Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999).

睹，領先國內外，卻未曾用英文發表，因此臺灣學者對比丘尼的研究成果與受到的注目，仍然不成正比。[31] 盧蕙馨和黃倩玉（Julia C. Y. Huang）兩位的作品都曾經於重要的英文期刊發表，但是都僅以慈濟爲主題。較早畢業於威斯康辛大學的釋恆清，則以英文發表一系列比丘尼戒律的研究，並且是 1998 年唯一一位受達賴喇嘛邀請至達蘭莎拉討論比丘尼傳承的比丘尼，因此研究方向也朝向戒律，並且以英文發表。Elise A. Devido（戴愛蓮）長期定居臺灣，正在撰寫一本有關臺灣比丘尼的書，可能會是英文方面首先探討臺灣比丘尼的專書。[32] 此外，今年（2002）7 月釋迦提達在臺北舉行的第七屆國際大會，會後援例出版論文集，將以臺灣佛教婦女爲主題，對英文世界提供了解戰後臺灣比丘尼歷史的重要管道，值得期待。

根據筆者所知，近五年臺灣學生在國外以比丘尼研究得到博士學位的，應該有四位。美國方面，2000 年有陳美華（Mei-huwa Chen）於天普大學（Temple University）的博士論文，討論臺灣比丘尼的形象，以及她們對人間佛教的貢獻。李玉珍（Yu-chen Li）於康乃爾大學（Cornell University）的博士論文以比丘尼社群爲研究對象，並且介紹銅鑼九華山大興善寺以食物弘法的無名比丘尼、致力傳戒制度的圓融與天乙法師、於國際弘法的佛光山比丘尼。2001 年黃倩玉（Julia C. Y. Huang）於波士頓大學（Boston University）的博士論文，則是從全球化、鄉鎮連結的觀點，介紹慈濟功德會中女性扮演的角色和功能。[33] 英國方面，若學法師分析巴利文律典中的八敬法非佛陀時代制定，是文獻的研究，語言功力扎實，但是現代的辯諍

---

31 丁仁傑，《社會脈絡中的助人行爲：臺灣佛教慈濟功德會個案研究》（臺北：聯經出版事業公司，1999）。

32 Elise A. Devido, *The Infinite Worlds of Taiwan Buddhist Nuns* (forthcoming).

33 Chien-yu Julia Huang, "Recapturing Charisma: Emotion and Rationalization in a Globalizing Buddhist Movement from Taiwan," Ph. D. Diss., Boston University, 2001. Yu-chen Li, "Crafting Women's Religious Experience in a Patrilineal Society: Taiwanese Buddhist Nuns in Action 1945-1999," Ph. Diss., Cornell University, 2000; Mei-huwa Chen, "Encountering Modernity: Buddhist Nuns in Postwar Taiwan," Ph. Diss., Temple University, 2000.

議題並非其主題，已經出書。這些論文都擴展了臺灣比丘尼研究的領域。國內以佛教婦女爲題的碩士論文亦不少，筆者將另文討論。

接下來，筆者將分析兼具僧團與學術界身分的比丘尼學者。本文開端曾經將臺灣的比丘尼研究分爲三類：（1）比丘尼的性別角色與社會的價值系統之交涉；（2）比丘尼僧團的制度改革與現代佛教的發展；（3）比丘尼的法脈傳承。國內比丘尼學者的研究範疇則集中在最後一類，而且以比丘尼僧團史爲經，以戒律的文獻和實踐爲輔。釋永明《佛教的女性觀》、釋恆清《菩提道上的善女人》、釋見曄《走過臺灣佛教轉型期的比丘尼——釋天乙》與〈妙慧比丘尼與宜蘭佛教發展之探微〉、釋慧嚴〈從臺閩佛教的互動看尼僧在臺灣的發展〉，以及釋依法收集中國歷代比丘尼的網站，都嘗試將比丘尼僧團的發展放入佛教史。這些書籍跨越教科書和一般讀物的界線，主導社會對於比丘尼僧團歷史的認識，是以往佛教史作品未曾呈現的角度。[34] 而其共通的趨勢，是釐清比丘尼在佛教史上的貢獻與處境，換句話說，重現比丘尼在歷史上消失的身影，亦即「將比丘尼還給佛教史」。由於這些學者的身分特殊，令人感興趣的是，她們會不會「將佛教史還給比丘尼」，從女性的觀點與立場來分析佛教。

據筆者所知，過去十年內臺灣比丘尼以戒律研究獲得歐美博士學位者，她們的論文不是已經出版，即是正在準備出版。較早畢業於威斯康辛大學的釋恆清，曾經幫助釋慧空將四分律比丘尼戒律翻譯成英文呈給達賴喇嘛，其研究重點則在重建比丘尼傳承。因此她從比較漢藏戒律著手，探討二部授戒的程序，而不探觸八敬法的問題。專研八敬法的釋若學，主要從文法和語言結構來分析經典中有關八敬法的記載，並且已經證明八敬法是部派添增匯集所成。釋若學已經陸續於國內發表相關的論文，今後對於國內八敬法的研究將開啓另一種研究方向。釋依法則經常受邀參加宗教對談的國際會議，介紹臺灣比丘尼僧團的現況。由於精通經典語文和英文，

---

[34] 注重佛教史研究的學風所及之下，圓光佛學院的學生也出現以《比丘尼傳》或是研究自己法脈道場歷史的研究論文，這是一個相當可喜的發展。

相較之下，她們的研究成果所具有的國際影響力，並不較學者遜色。

從性別議題的架構來研究八敬法，國內最具代表性的比丘尼學者無疑是釋昭慧，而她的研究因爲具有佛教兩性平權的運動性質，也頗受爭議。學理上，釋昭慧的研究是奠基於印順導師的部派研究，並且嘗試將八敬法置於倫理學和宗教法律的架構中，重新解構。和國外八敬法的研究狀況不同的是，釋昭慧面對的問題不是印度經典語言的考證，而是中國經典詮釋的傳統。國外學者以語言考證證明八敬法的多重累積性，就像印順導師從義理比較探討八敬法的變遷緣起，是經典內部靜態的研究，得到的結果是相同的，也是容易被接受的；因爲有關八敬法的實踐性，被轉移到比丘尼傳承中繼的問題，即二部授戒。但是當釋昭慧嘗試以現代的理論架構推翻八敬法時（不論是倫理學、宗教法、女性主義），她必須解釋歷史上八敬法的實施狀況爲何不適宜現代的需要，而八敬法合不合宜，在中國佛教史上，幾乎從未形成一個獨立的議題（discourse）。釋昭慧不但很難在以往中國的戒律詮釋找到支點，更因爲女性經常被佛教僧團視爲戒律衰微的原因，而觸及戒律史的禁忌。

釋昭慧極力要證明，八敬法的實施是不合乎佛教眾生平等的教義，以及佛陀隨犯製戒的原則，是從女性實踐者的主體經驗出發。但是女性的觀點正好是傳統僧團詮釋經典戒律時，最薄弱的一環，所以引起的緊張和排斥不小。戰後臺灣佛教傳戒史上，不乏這類的例子，其中又以圓融和天乙兩位比丘尼師徒最具代表性。爲了提供八敬法的臺灣佛教脈絡，接下來筆者必須先介紹比丘尼和臺灣傳戒的關係。

四、戰後臺灣佛教的二部授戒與八敬法

學者咸認戰後中國佛教會（此後簡稱中佛會）的傳戒制度對於博成臺灣佛教成一團體非常重要，也注意到參與受戒的尼眾歷來爲僧眾的三倍，但是比丘尼於傳戒制度扮演的角色，卻很少被討論到。江燦騰首先提出傳

戒制度是使臺灣齋姑轉成比丘尼身分的重要制度，筆者則認為釋天乙（1924-1980）在此一過程中扮演相當重要的角色。一方面，1953 年臺南大仙寺首度舉行戰後臺灣第一次授戒，天乙師徒三代同壇受戒，傳為美談。[35] 另一方面，江燦騰認為釋天乙接受中國佛教會的釋白聖傳法，得到同輩僧尼罕見的重視，證明臺灣尼眾透過傳戒制度支持中國佛教會而得到認可和權力。江的分析多少說明釋見曄著《釋天乙》一書中，釋天乙於 1976 年籌畫大崗山龍湖庵三壇大戒，擔任尼部得戒和尙進行二部授戒時，遭受僧眾的排擠。筆者在田野調查中，尙發現江燦騰和釋見曄不曾提及的線索。釋天乙已經成為戒場上的傳奇人物，她在戒場上教導比丘尼如何維持不卑不亢的態度，於師徒關係中謹守性別分際的教誨，透過尼眾的口傳，一代一代傳留下來。目前五十歲以上的臺灣尼眾對於八敬法、二部授戒的認識，以及由比丘尼管理比丘尼事務的概念，也大部分來自釋天乙。戰後第一、二代受戒的臺灣尼眾雖然沒有系統性的表達她們對於二部授戒的看法，但是 1976 年龍湖庵三壇大戒收到尼眾的護持（到戒場打齋供養），是歷年來最多的。對於當年舉辦二部授戒的尼眾而言，這表示她們被姊妹肯定，意義非凡。

有關釋圓融（1905-1969）的研究更少，雖然她是中國佛教會建立傳戒制度的關鍵人物。1952 年末，大崗山派計畫在臺南大仙寺傳戒，此舉馬上引起臺北中國佛教會的注意。這不僅僅因為此次傳戒是戰後臺灣的首次，臺北方面更宣稱收到密報，指控即將舉辦的傳戒活動是由金姑、銀姑發起，目的在收取巨額的寄戒費用。而大仙寺傳戒預定一週，遠不及傳統中國大陸的五十三天，更加坐實了中佛會的懷疑。以中國佛教代表自居的中佛會，自然要向大崗山提出嚴重的關切。

大仙寺方面並未料到如此的情況，遂準備打退堂鼓，幸好有釋圓融極力周旋，傳戒活動才如期舉行。釋圓融一方面邀請中佛會派遣戒師主持傳戒，

---

[35] 指師祖開會（1881-1973）是龍湖庵的創辦人，帶髮修行；師父圓融（1905-1969）於龍湖庵出家後自行剃度，承繼日本僧侶委託的東山禪寺；天乙本人則因母親的緣故和先天道的齋堂關係深遠，然後以日本留學生的身分選擇於東山禪寺出家。

一方面不憚其詳地向中佛會解釋戒期縮短的原因。臺灣地處亞熱帶，氣候炎熱，若是一連五十三天都要困居在狹隘的大仙寺戒場，反覆行使繁瑣的禮節，怕是來自中國北方的中國戒師首先會不適應，甚至不支倒地。但是為了傳戒圓滿起見，將戒期延長為二週，至於大仙寺加倍支出的費用，則由釋圓融擔保負擔。她當時是屏東東山禪寺的住持，出身屏東首富世族，於龍湖庵出家，1946 年以來協助管理大仙寺寺務，頗得大崗山派信任。而且她經常接濟初抵臺灣的中國僧人，慷慨有禮，遵行八敬法，中國僧人方面對她印象亦很好。大仙寺傳戒終於順利舉行，並且奠定以後中佛會與臺灣寺院合作傳戒的模式。

釋圓融嚴守八敬法，住持的東山禪寺接待戰後年輕落難的中國僧人時，一律鐘鼓齊鳴，由她親自率領所有寺眾，整衣列隊迎接來客。圓融的果敢仗義，配上她魁梧的身材和宏亮的聲音，很快為她在中國僧人間贏得「和尚」的尊稱。這是連僧侶都很難得到的榮譽，以此來表揚圓融女中丈夫的氣慨。但是 1957 年釋圓融宣布東山禪寺將舉辦比丘尼傳戒時，各方阻力紛紛而至。中佛會發布了一封由崔玉衡居士具名、致圓融法師的公開信，力陳比丘尼戒之不可實施。崔玉衡引用民初以中興南山律著稱於世的弘一律師的話，認為中國僧團於宋代之後，律法衰微，已經不具傳律的資格；所以他認為圓融亦不夠資格舉辦比丘尼傳戒。他並且建議圓融至少再等十年，以待合格的律師出現。[36]

當時代表釋圓融公開說明的，是東山禪寺傳戒的戒師道源和尙。他公開批駁崔玉衡的論點似是而非，因為傳戒對佛教僧團的存續是必須而且實際的措施，所以無論如何，僧尼都必須冒險將傳戒辦下去。道源更以圓融對大仙寺傳戒的貢獻證明，當面臨此種歷史責任時，圓融不比任何僧人的表現失色。道源並且一語道破，此次東山禪寺傳授比丘和比丘尼戒的戒師是他，而非圓融，可見崔玉衡反對的不是圓融的能力，而是她的性別。結

---

[36] 崔玉衡引弘一律師慨歎中國戒律衰微之語，主要就是指宋代之後，兩部授戒不再出現，而臺灣則從未行兩部授戒。崔玉衡，〈謹致屏東東山寺方丈圓融大師的一封信〉，《菩提樹》期39（1956年6月2日），頁25。

果中佛會於同年通過另一個戒會（通常只限定一年一場），等於消極抵制東山禪寺的傳戒。

1957 年，東山禪寺成爲臺灣佛教史上第一個舉辦傳戒的尼寺，受到僧侶的杯葛，比丘尼戒如何傳承的議題也再延了二十一年，1976 年才由圓融的弟子天乙於龍湖庵戒場再度發難。其間，1970 年釋白聖於臺北臨濟寺舉辦臺灣一次實驗性質的二部授戒，引起教界的討論之後，亦無疾而終。

當時中佛會的處境頗爲尷尬，因爲臺灣女眾熱烈參與受戒，由於戒場的教育包括搭衣、跪拜等禮儀的演練，以及種種生活儀態——所謂「坐如鐘，行如風，立如松，睡如弓」，還有持碗舉箸等等身體姿態，如果由中國大陸的男性戒師來教授女戒子，非常不適宜。不論集體示範或者個別糾正，男性戒師都不太習慣以語言或動作來和女戒子討論身體，如果僅僅是紙上談兵，女戒子又可能因爲靦腆和緊張而忽略掉細節，結果在正式行禮時鬧笑話。爲了解決這些問題，釋白聖開始選拔優秀的戒場比丘尼畢業生，擔任戒場上尼眾的助教以及生活督導，這就是自 1955 年以來出現的引贊師。這些引贊師不僅襄助男戒師處理戒場事務，白天伸手幫助女戒子整理衣服、調整身體的角度，晚上踏進女戒子的臥房巡視她們的睡姿，還可以回答女戒子比較私密的問題，例如經期間更衣和行禮的禁忌等。引贊師幾乎全天候和女戒子生活在一起，她們對落實女戒子的教育有極大的貢獻。

每位引贊師通常要花一個月的時間來調教九位女戒子，而視傳戒的規模，每一年戒會所需的引贊師可以高達四十位，至少也要二十位。雖然歷屆戒場都選出表現優異的模範生，補充引贊師的來源，但是她們都必須再加強訓練，不是立即可以上戒場述職，而她們本身的寺院能不能夠讓優秀的人手長期外出，接受傳戒訓練和參與活動，便成了問題。另外，戒場相當注重長幼次序和受戒先後，引贊師的年紀和經驗都必須考量到，以便她們亦能處理戒場上的其他事務。加上每年戒師不同，有些男戒師因爲口音問題，需要引贊師特別配合翻譯和助教的工作，所以引贊師的人選其實相當有限，她們因而也代表當時比丘尼的精英。（釋天乙是臺灣傳戒最資深的引贊師，自 1954 至 1976 年，共計擔任過 15 次引贊師，2 次二部授戒的

得戒和尚尼，並且長期負責培訓新進引贊師。）

這些引贊師屢次要求白聖依律實施二部授戒，白聖先以律法散失、後以缺乏合格比丘尼戒師為由拒絕。為了行禮教育的方便，白聖先請佛瑩比丘尼編輯各家比丘尼戒律的註疏，後來引贊師又提出傳戒制度施行有年（自授比丘尼戒以來，已滿十二年），而白聖親自教育的引贊師不能謂之失敗。最後白聖同意舉辦二部授戒，而且聲明以前不辦是避免「誤解」。[37]

當時中佛會相當激賞臺灣尼眾支持傳戒，可是另一方面，女多於男、陰盛陽衰卻引起憂慮，有些僧人甚至以此為「末法」的徵兆。所謂「末法」，指的是佛法衰亡的時期，當時中國馬列主義如火如荼地批鬥佛教，中國佛教偏安臺灣，尼眾人數卻史無前例地超越僧眾，更加坐實這種焦慮。白聖承認目前（未光復中國大陸之前）僧稀尼多是很尷尬的情況，但是與其喋喋抱怨，不如好好教育這些尼眾，在此過渡期間保存佛法，以待將來僧團再度復興。因此他擬定兩個重要的教育方針，一是以經典為主，一是嚴格僧尼之別，以維持僧團清淨，而且繼續鼓勵中國僧人傳授臺灣尼眾戒法。筆者猜測，既然白聖不再堅持舉辦二部授戒，二部授戒或八敬法的討論亦未在佛教界繼續發展下去。

但是對於親自管理戒場和推動比丘尼戒法的引贊師而言，二部授戒和八敬法的問題仍然存在。譬如釋天乙素來嚴守八敬法，並且是白聖最好的翻譯者，學養之高，白聖甚至請她代講沙彌尼戒。但是釋天乙在戒場仍然不免受到沙彌或其他男性同儕的輕慢，阻礙她傳戒的工作。處在時代變異中的天乙，終生致力於提升比丘尼身分和戒場教育，她放棄齋姑而選擇比丘尼的身分，可見她對於「女性」修行人的定位，相當的堅持。這個出發點是以男性為主導的僧團制度很少觸及的，卻是出家女性遲早必須面對的問題。所以她在多年以後，毅然主持龍湖庵的二部授戒，不是沒有原因的。

隨著戒嚴法解除，1987 年以後，中佛會不再獨攬年度傳戒，不同道場

---

[37] 佛瑩，《四分比丘尼戒本》（出版地不詳：濟濤律師永久紀念會埔里香光精舍，1986），序。

可依其特色舉辦三壇大戒，佛光山的傳戒活動更變成國際化，分別在美國加州（1988, 1990）和印度菩提迦耶（1998）舉行。[38] 臺灣戒場仍然不變的是熙熙攘攘的女性戒子，平均學歷和人數都繼續高過男性戒子。這群學士比丘尼（具有大專院校以上學位的年輕比丘尼）對於自己的宗教師身分顯然不同於上一代，1990 年代以來，臺灣傳戒均標榜二部授戒，就是很好的例子。戰後初期傳戒吸引臺灣女性的重要因素在於接受教育的機會，在一般教育普及、佛學教育亦逐漸學術化的趨勢中，不再如此被重視。相對的，僧伽教育越來越重視經典研究，戒場的教育往往成爲象徵性。再加上不同佛教傳統都進入臺灣，各有各擅長的修行法門，傳戒的象徵意義就更受注意。

近十年來臺灣逐漸出現一種聲音，要求根據經典重新檢驗臺灣傳戒制度的合法性。以悟光精舍、南林寺、南普陀寺爲中心，每年比丘尼於此安居坐夏，接受持戒嚴謹的道海等律師教導，講律的錄音帶和講義再編輯成書，免費流通。筆者於 1998 年間拜訪過悟光精舍的住持釋悟光，發現她相當注重修行，曾經長期閉關修行。據釋悟光表示，她得以受戒拜釋天乙之助，但是東北籍的她聽不懂閩南語或客家話，因而在戒場無法瞭解戒律，十分苦惱；後來不斷參訪，才找到隱居南投山間的道海律師學習戒律。之後釋悟光將悟光精舍建設爲戒律的十方道場，提供比丘尼選擇坐夏的地點和方式。而南林寺的尼眾主要接受蓮因寺懺雲律師的指導，南普陀寺則受廣化律師的教導，重新反省持律的方式和意義。[39] 廣化律師對於持戒相當嚴謹，但是他甚至認爲自己尚未如實完成比丘戒，其對戒律的見解接近中國律宗，從嚴批判。南普陀寺於 1996 年舉行的二部授戒，即是標榜如法先持式叉彌

---

[38] 1987至1998年爲止，實行二部授戒的戒場有：佛光山寺（1991）、西來寺（1988, 1992）、光德寺（1993, 1997, 1998）、妙法寺（1993）、清涼寺（1995）、南普陀寺（1996）、印度菩提迦耶中華寺（1998）、十方大覺寺（1998）。其中西來寺和中華寺的傳戒都是由佛光山主辦。請參考 Yuchen Li, "Ordination, Legitimacy, and Sisterhood: the International Full Ordination Ceremony in Bodhgaya," in Karma Lekshe Tsomo ed., *Innovative Buddhist Women: Swimming Against the Stream* (Surrey, U.K.: Curzon Press, 2000), pp. 168-200.

[39] 《廣化老和尚追念特刊》（出版地不詳：南普陀寺出版）。

尼戒。六年後高雄圓照寺傳授比丘尼具足戒，住持敬定比丘尼堅持參照南林寺的授戒程序。

1976 年釋天乙舉辦二部授戒，教界以默如和尚為主導的反對意見，認為二部授戒是「小乘」的戒法，質疑提倡二部授戒的比丘尼如何能比中國祖師睿智。[40] 三十年後南普陀寺舉行二部授戒，援引的仍是先賢諸律師，只是二部授戒一變成為矯正時弊的原始戒律。正反之間不變的是當代律師對於先賢諸律師的詮釋，以及越來越多比丘尼對自己身分的關懷。

釋昭慧批判八敬法遭遇的詰難，亦是來自當代某些律師對於先賢諸律師的詮釋。事件導源於 1992 年釋昭慧於《僧伽》雜誌上和署名為懺尼的作者，針對八敬法進行的筆戰。[41] 懺尼用意在提醒當代的比丘尼反省身為女性的不足（五障和八十四種醜態），應該無條件的遵行八敬法，對於現代比丘尼的強勢，則歸咎於老一輩比丘的姑息。[42] 釋昭慧反駁懺尼，八敬法是殘害比丘尼主體意識的教育，應該視社會狀況而調整，而且要接受高等教育的比丘尼向剛出家的沙彌禮拜，反而會增長男眾的輕慢心。《僧伽》隨後刊登數篇文章作為回應，訴諸佛陀和先賢的睿智，認為八敬法這種戒律不應該隨世情而更改。《僧伽》對八敬法的重視，著眼於復興戒律，而釋昭慧關切的則是僧團的性別倫理，雙方沒有交集。

1997 年達賴喇嘛訪臺，經過澳洲籍的藏傳尼師安排，臺灣比丘尼僧團提出「臺灣經驗」，希望有助於建立藏傳比丘尼傳承。次年（1998）西藏流亡政府宗教文化部慈仁格西來臺，觀摩臺灣比丘尼僧團的發展，比較漢傳及藏傳的尼眾戒律。[43] 釋昭慧參與兩次活動，並且對達賴喇嘛提出建言。但是她關懷比丘尼戒律的重點，仍是以兩性平等為主，所以她認為以二部

---

40 釋默如，〈三論比丘尼受戒法〉，《默如叢書》第4冊（臺北：新文豐出版公司，1980），頁703-745。

41 釋昭慧，《千載沉吟》，頁27-28。

42 懺尼，〈八敬法的認識與實踐〉，《僧伽》卷2期1（1992年10月20日），頁22-27。

43 林煜如、李玉珍，〈藏傳佛教比丘尼傳承探源之旅〉，《慈雲》卷26期2（1998年1月），頁22-27。

授戒爲由阻止重建比丘尼傳承，基本上是歧視女性、剝奪女性的宗教機會。由於臺灣比丘尼僧團已經廣泛受到宗教界與社會的認可，釋昭慧和許多臺灣尼眾關切的是比丘尼如何達到自給自足的實質自立，因此對八敬法的注重就不在二部授戒上，這是可以理解的。另外，藏傳代表數次來臺取經，關懷的重點都在比丘尼傳承的合法性，卻又遲遲不採取行動，暗示他們對於臺灣比丘尼傳承合法性的質疑，也容易使臺灣比丘尼對二部授戒的問題產生遲疑的態度。

觀察到八敬法被納入戒場教育，並且有越演越烈的情況，2001 年釋昭慧發起廢除八敬法的運動。[44] 此舉將八敬法提升爲學術範疇，但是也於佛教界引起一片討論。同年高雄圓照寺的比丘尼敬定也依南普陀寺之例，舉行二部授戒。釋敬定引以自豪的是受戒期間如法結界，尼眾戒子於尼寺受戒，並且連僧部戒師都隔離在境外。她並且向筆者解釋，此舉與釋昭慧廢除八敬法無關。1976 年龍湖庵傳授二部戒，亦不過將男眾戒子與戒師安置於龍湖庵尼寺之外，卻被批評爲比丘尼想搞獨立，自行傳戒。現在二部授戒風行，並且講求性別區隔，某個程度上證明臺灣比丘尼對本身的宗教身分越來越有權力發言。但是她們仍然對討論八敬法一事，小心翼翼，不願意觸及。

又以領導香光尼僧團進行一系列改革的釋悟因爲例，她本身亦是相當具有主體意識，提倡臺灣比丘尼自立自強也不遺餘力，但是她認爲戒律並未對女性不公平，只是說明女性自身於僧團生活的限制，比丘尼自己必須有所抉擇。換句話說，女性出家本身即包括對戒律制定的生活方式的抉擇。[45]

---

[44] 有關廢除八敬法的運動請參考《弘誓雙月刊》期52（2001年8月）；江燦騰，〈從廢除八敬法到人間佛教思想〉，《當代》期171（2001年1月），頁110-117；釋昭慧，〈人間佛教行者的現身說法——從提倡動物權到提倡佛門女權〉，《當代》期173（2002年1月），頁62-71、72-81；釋傳道，〈臺灣佛教兩性平權新思維運動——當代臺灣比丘尼僧廢除八敬運動的爭議與反思〉，《當代》期173（2002年1月），頁62-71、72-81。

[45] 釋悟因，〈戒律是生活型態的選擇〉，《香光莊嚴》期65（2001年3月20日）。

因此，以反對八敬法或贊成二部授戒作爲評斷臺灣比丘尼自主意識的標的，恐怕也失之太簡。但是眾聲喧嘩中，臺灣比丘尼對於八敬法的態度確實存在一光譜現象，學者將如何解讀這個情況呢？以下，筆者將比較中西學界對比丘尼戒律的研究，嘗試分析臺灣比丘尼的性別定位和主體意識。

五、結論

回顧近二十年來中英文對比丘尼戒律的研究可知，兩方面對於兩性平等的認知存在相當差距。西方學界衡量佛教戒律的性別議題時，其比較架構和本身對佛教的認識以及女性主義的發展息息相關。從最早忽視佛教戒律男女有別，到出現以女性主義改革佛教，其座標主要是西方社會的基督宗教。相較於基督宗教中，女性制度化的宗教身分（修女）仍然無法和男性一起執聖鐸牧會，佛教給予女性較爲直接獨立的機會。不管女性主義學者如何批評佛教經典歧視女性，她們仍然肯定佛教提供給女性的宗教生活；雖然僧俗的立場有別，但是建立比丘尼傳承這種制度上的研究不斷，即是很好的例子。正因爲重視佛教制度化的女性地位，所以可以接受八敬法是後世增添、男尊女卑的說法，而注重八敬法規範的二部授戒。因爲比較的基礎在基督宗教的性別觀，而且佛教對她們而言是一個新的宗教。

臺灣的比丘尼研究雖然相當受到西方的影響，不論僧俗學者的訓練背景和學術接觸，都和西方討論比丘尼的議題脫不了關聯。尤其是研究戒律的比丘尼學者，如釋恆清和釋昭慧，她們都涉入國際重建比丘尼傳承的討論，雖然方式不盡相同。但是臺灣藉以了解佛教性別議題的比較結構，不是被女性主義檢視的基督宗教，而是佛教傳統以及本身的社會文化。

相對於西方世界，佛教已經成爲臺灣社會文化的重要因素，自不待言，透過佛教經典和戒律，臺灣佛教界也與世界各區域、各時代的佛教傳統結合成爲一個社群。佛教之所以能夠摶成一個超越各種界限的社群，基礎在經典，所以可以稱之爲經典社群（the textual community）。不同佛教社群，

不論大小，彼此藉以溝通和共享「團體身分」的基礎是經典，即使戒律的實踐層面如此廣泛，部派佛教寫定的戒律仍然是彼此定位的基礎。所以在臺灣要推翻八敬法相當困難，因爲它是經典記載的文本，容易被推演成爲對整個社群身分的質疑。從佛教社群自我定位的角度來看，大部分人也傾向等同經典爲傳統，「姑且」接受八敬法，或者從來不曾存疑。

以往根據經典，既然八敬法賦予男性僧人（以個人的性別代表僧團全體）建立和否定比丘尼傳承的法理基礎，比丘尼不論成就高低、年齡大小，都有義務遵守所有的八敬法，因爲僧人可以根據八敬法檢驗她們宗教身分的合法性。至於面對重建比丘尼傳承壓力的僧團，一方面有八敬法合理化本身中斷比丘尼傳承的行動，一方面則可以依據八敬法的實踐檢驗現存的比丘尼傳承，衡量自己傳授比丘尼戒的責任風險。甚至以經典權威至上，肯定八敬法對治女性生理和心理弱勢的作用，進而要求以八敬法的實踐程度來判定比丘尼身分合格與否。

但是 20 世紀末的臺灣畢竟有其特殊的時空條件，使之有別佛教傳統／經典社群——臺灣比丘尼的數量史無前例地超過比丘。量變造成質變，這不是由個人意志即可以扭轉的。即使經典傳統賦予僧眾監護尼眾事務的權利義務，實踐八敬法的主體還是比丘尼。比丘尼因爲自己面臨的情況，以不同程度和形式來實踐八敬法，是無法避免的，也不應加以譴責。畢竟宗教實踐之可貴性即在於人的主體意義上，強加之規範或是無法解決信仰者問題的宗教，僅能收一時之效。而經典賦予僧眾結構性的位置，不可諱言的，也是相對的權力，但是經典並沒有討論到僧尼比率激變的處置。在這種情況之下，僧團必須回應新的狀況，性別平等的張力亦大幅提升。目前臺灣比丘尼對於八敬法的態度，眾聲喧嘩，其關鍵即在觸及僧團結構性的改變。

女性的宗教經驗、宗教生活、制度化的宗教身分（在僧團教會組織的架構中）受到重視，成爲學術研究的領域，是 20 世紀的新趨勢，女性主義婦女史之興起扮演重要的推手，佛教研究亦無法豁免此衝擊。如果以提升女性主體意識和實踐目的而言，二部授戒與八敬法的研究堪稱爲佛教的女性主義史觀。現代佛教女性的確掌握過去婦女幾乎無法想像的知識資源，

並且展現合理化其宗教身分的決心與能力。但是二部授戒、八敬法的實踐和僧團的制度與運作，盤根錯節，對佛教女性而言，宗教的考慮也常凌駕於性別意識之上。對臺灣比丘尼而言，她們對二部授戒與八敬法的態度，基本關切的重點還是僧團倫理。就選擇研究題目而言，歐美和臺灣的比丘尼學者皆同。所以筆者還是將比丘尼的研究歸屬於宗教範疇。

這並不表示女性主義的批判觀點，必須逐出比丘尼研究。個人的性別定位，以及社群規範的性別角色之間，存在一個不斷調適的複雜過程，女性主義的視野可以提供我們比較的結構。回過頭來，臺灣的比丘尼研究也可能提供西方的女性主義婦女研究新的角度。

女性主義婦女研究向來注重實踐者的性別意識與實踐性。乍看之下，臺灣比丘尼僧團的宗教代表性和權力大幅度優於其他地區的佛教女性，但是她們趨避八敬法的態度，似乎又缺乏性別意識。譬如當代臺灣比丘尼僧團的地位已經大幅度提升，可是有些比丘尼全盤接受八敬法附帶的女人八十四種醜態。似乎賦權（empowered）的女性可以不具性別意識，僅以生存策略來行動，產生類似女權運動的結果。譬如戰後推動二部授戒又嚴遵八敬法的釋圓融與釋天乙，她們追尋合法的比丘尼身分，卻又奠基於她們對八敬法的堅持。比丘尼對八敬法的詮釋和運用，性別意識顯然不是唯一的決定因素。僧團結構和宗教身分的定位，才是關鍵所在。而探討僧團結構與女性宗教生活改變的過程，企圖闡明此一過程對女性的意義，以及女性的參與如何改變此一過程，則成為學者持續關切的主題。